

**Filhas e filhos de ananse:
Teias epistêmicas da filosofia
africana no brasil**

**Daughters and sons of ananse:
The episthemics webs of african
philosophy in brazil**

 10.21680/1983-2109.2024v31n66ID34579

Luís Thiago Freire Dantas

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

fdthiago@gmail.com

Resumo: Este ensaio tratará da singularidade da Filosofia Africana no Brasil como um discurso em “pretuguês”. Para ilustrar esse discurso, partimos da narrativa akan de Kwaku Ananse e expomos como as diferentes temáticas compõem uma teia tal como uma troca de argumentações entre as dimensões da história, da política e da cultura. Essa composição é suscitada pela diáspora africana, interpretada aqui como um elemento provocador de uma percepção outra de filosofia e de um projeto de humanidade. Por fim, este ensaio apresentará como o discurso filosófico em pretuguês faz da

Filosofia Africana uma experiência pluriversal e repleta de diversas vozes.

Palavras-chave: Filosofia Africana; Território brasileiro; Diáspora africana; colonialismo epistemológico.

Abstract: This essay aims to present the uniqueness of african philosophy research in Brazil as a discourse in “pretuguês”. To illustrate this discourse, we start from Kwaku Ananse's Akan narrative and expose how the different themes make up a web such as an exchange of arguments between the dimensions of history, politics and culture. This composition is raised by the African diaspora, interpreted here as a provocative element of another perception of philosophy and a project of humanity. Finally, this essay shows how philosophical discourse in pretuguês makes African Philosophy a pluriversal experience full of diverse voices.

Keywords: African Philosophy; Brazilian territory; African diaspora; epistemological colonialism.

Introdução

A presença da Filosofia Africana no espaço universitário brasileiro tem uma história repleta de impedimentos, de suspeitas e de negação. Uma situação comum é ouvir perguntas sobre se é factível afirmar a existência de tal tradição filosófica, geralmente fundadas na perspectiva de que a “Filosofia” sendo greco-europeia, outras partes do planeta possuem saberes, até complexos, mas não filosofia. Mogobe Ramose (2011, p. 9) entende que essas perguntas partem de “um significado específico determinado pelos detentores da autoridade, como o significado autêntico da filosofia”, construindo “o ‘universal’, ou seja, apenas um lado determina o significado do termo filosofia”. Contra esses detentores da autoridade, este ensaio abordará elementos do cenário recente da Filosofia Africana no Brasil, apresentando brevemente algumas filósofas e filósofos, as suas principais influências, debates e características. Essa apresentação terá

como guia a narrativa akan de Kwaku Ananse, conforme lemos na abertura do livro de Adilbênia Machado (2019), que nos relata sobre como a sabedoria foi espalhada pelo mundo.

Ananse mesmo com sua enorme inteligência questiona: se “talvez em outros povos pudesse haver pessoa mais inteligente”? (Machado, 2019, p. 32) Se assim houvesse então devesse sair pelo mundo e captar o maior número de sabedorias em sua cabaça. Depois de um tempo de viagens, com a cabaça bem pesada, voltou para casa e decidiu guardá-la no alto de uma árvore para quem ninguém lhe roubasse. Contudo, o peso dificultava a aplicação desse plano. Seu filho mais novo, vendo a cena, interrogou Ananse que, por sua vez, explicou sobre o desejo de colocar a cabaça no alto da árvore. O filho replicou se não era melhor amarrá-la nas costas ao invés na barriga, pois fazendo isso facilitaria a subida. No primeiro momento Ananse ignorou o conselho do filho, mas depois de refletir a amarrou nas costas e subiu. Quando chegou no topo, então gritou:

Andei e andei por toda parte coletando sabedoria e acreditava ser a pessoa mais sábia de todas! Mas hoje vi que meu filho, que ainda é criança, é mais sábio do que eu. Hoje aprendi uma valiosa lição: que sempre haverá alguém mais sábio que nós e sempre poderemos aprender muito com isso! Então, Ananse levantou a grande cabaça e, virando-a, derramou toda a sabedoria, que, carregada pelos ventos, espalhou-se pelos lugares mais distantes da Terra. E assim se conta como a sabedoria veio ao mundo, por meio da lição que Kwaku Ananse recebeu de seu pequeno filho (Machado, 2019, p. 32).

Essa narrativa ilustra algumas características que identificamos sobre a singularidade da Filosofia Africana. A dúvida paira em Ananse (a humanidade) como um desejo de ampliar o conhecimento, não que lhe faltasse e sim percebeu a necessidade de acumular novas perspectivas. Interpretamos esse momento como peculiar para quem investiga Filosofia Africana: ao mesmo tempo que se opõe ao processo colonial de deslegitimar os conhecimentos, as artes, as tecnologias

africanas também se caracteriza como construção epistêmica na abertura para outros povos e seus conhecimentos; ou como afirma Dismas Masolo (2011, p. 510): “aqueles que são ‘polirracionais’, especialmente aqueles a quem o colonialismo impôs métodos ocidentais em simultâneo com os seus próprios métodos”. O filho mais novo simboliza os filósofos e as filósofas africanas seja aqueles e aquelas que habitam no continente ou que historicamente foram dispersos violentamente pelo mundo, mas ambos propiciam um entendimento à Ananse de soluções a certos problemas e alcançar determinados objetivos; pois “as pessoas polirracionais conseguem fazê-lo sem sacrificar os objetos de investigação, tais como os conceitos abstratos básicos acerca do mundo” (Masolo, 2011, p. 510). Por consequência, percebemos na narrativa que o aprender não se dá pela falta, mas pelo desejo de se comunicar com todos os cantos do mundo. Nisso destacamos o Brasil, pois sendo o país com a maior população de descendência africana fora do continente, a própria linguagem colonial portuguesa foi modificada pela africanização naquilo que Lélia Gonzalez expõe como “pretuguês”: “que nada mais é do que a marca de africanização do português falado no Brasil” (Gonzalez, 2020, p. 128).

Desse modo, a pergunta de fundo deste texto é: como a Filosofia Africana acontece num território marcado pelo discurso em “pretuguês”¹? Antes de articular uma resposta,

¹ Lélia Gonzalez discorre sobre a construção linguística brasileira em que o português oficial é influenciado pelas variações étnicas oriundas do continente africano. Inclusive, influenciando até na pronúncia das falas desde “o caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo” até a “ausência de certas consoantes (como o L ou R, por exemplo) que apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo” (Gonzalez, 2020, p. 128). Por essa forma, ao enunciar um discurso em pretuguês é pensar como a nosso modo de fazer filosofia está em contínua

exploraremos o termo diáspora como um movimento de ordenação ao pensamento para recriação de África em outros espaços geográficos. Com a diáspora africana situada nesse ato de recriar, elencamos três dimensões – história, política e cultura – e as pesquisas influenciadas em grande medida por elas para responder como fazer Filosofia Africana em “pretuguês”. Vale ressaltar de antemão que a organização dessas pesquisas é parcial a este ensaio, já que as lendo percebemos um ir e vir entre as dimensões citadas tal como uma troca de informações. Uma troca, pois se trata de filhas e filhos de Ananse conectando as temáticas como teias, criando uma rede epistêmica.

A dinâmica diaspórica

Achille Mbembe ao criticar o panafricanismo, enfatiza o aspecto da presença de uma “territorialização da identidade, por um lado, e na racialização da geografia, por outro” (Mbembe, 2018, p. 166), já que tal movimento, para o autor, constrói um mito de uma pólis, na qual afasta a condição de exílio de africanos negros transformados em mercadoria. Uma transformação que os conduziram a uma morte social de humanidade. No entanto, para o autor, a extenuante tentativa de combate ao exílio esquece que “na origem, certamente estava a avidez do capitalismo, mas lá também a perseguição e morte entre membros de família, lá estavam fraticidas” (Mbembe, 2018, p. 166). Certamente essa objeção ao panafricanismo não atenta à totalidade do movimento (principalmente na questão da solidariedade africana), mas uma coisa concordamos: a condição de exílio invade e modifica a própria compreensão de ser africano no mundo.

consonância com a influência africana em nosso vocabulário, porém “o embranquecimento” não deixa a gente perceber.

A modificação desse “ser africano” trata-se de um signo no cerne da diáspora que descentra e desloca a essencialização da identidade para uma noção fragmentária. Inclusive a recriação do espaço é algo continuamente simbolizado pelas africanidades, as quais para Eduardo Oliveira se imiscuem na própria realidade brasileira, “ainda que o discurso acadêmico e político tenha excluído, durante séculos, a experiência africana no Brasil, sua influência não deixou de exercer papel fundamental na construção desse país” (Oliveira, 2021, p. 33). Nesse sentido, resgata-se uma memória cultural da África que se articula com a corporeidade nas danças, nas cantigas, nas vestes, nos hábitos alimentares, entre outras. Um conjunto de expressões que no Brasil está reunido no “terreiro”, um território que, de acordo com Muniz Sodré, reterritorializa a África, político-mítico-religiosamente, tornando-se “um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto aos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais” (Sodré, 2002, p. 53).

Justamente nisso se expressa a singularidade filosófica de uma experiência histórica e existencial proveniente de um local específico, a África, como um manancial de pensamentos filosóficos que influem sobre a produção de um conhecimento diaspórico. Desse modo, África passa a ser um sistema complexo de princípios condicionando uma descolonização da própria ideia de filosofia, já que “admitir a multiplicidade das filosofias é aceitar a possibilidade de uma filosofia africana particular” (Towa, 2015, p. 25).

Com tal particularidade, a Filosofia Africana no Brasil rompe com as fronteiras epistemológicas em uma comunicação com diversas áreas do pensamento humano, ao fim, para problematizar o discurso universalista de temas como a justiça, a verdade, o bem, entre outros. Isso se deve por enfatizar a universalidade humana como produto de

várias identidades. Nessa direção, os discursos de filósofas e filósofos brasileiros condizem a “uma retomada da iniciativa histórica” (Césaire, 2011), pois, se com a última década percebe-se um aumento de pesquisas na perspectiva filosófica africana, esse aumento ressoa vozes antigas que encontram espaço no tempo contemporâneo. Um encontro para contrapor ao discurso filosófico, excludente, europeu que na sua construção de universal depara-se com os discursos protagonizados pelos “Outros”. Portanto, com o entendimento de que a dinâmica da Filosofia Africana em “pretuguês” é uma extensão comum à diáspora, seguiremos agora para a primeira teia dessa filosofia: a história.

A revitalização da memória

A teoria da história tratada pela Filosofia Africana produzida no Brasil diz respeito a uma revitalização da memória, tal como no adinkra² Sanfoka: “Nunca é tarde para voltar e apanhar aquilo que ficou para trás”. E uma das vertentes de maior predominância orienta-se para aquilo que Cheikh Anta Diop (2000) denominou como “Renascença Africana”: olhar o passado para entender os caminhos futuros. Com uma série de interrogações situadas em *Kemet*, as filósofas e os filósofos ressaltam o caráter político, ontológico e epistemológico do continente africano, retomando o estatuto de humanidade que o colonialismo pretendeu exterminar dos povos africanos. No Brasil, além de Diop, referências como Théophile Obenga, Molefi Kete Asante, Cleonora Hudson-Weems e Marimba Ani são lidas com a intenção de legitimar um princípio organizador que, para Ama

² Adinkras são formas simbólicas do povo Akan que possui o significado de comunicar às pessoas ensinamentos para uma vivência comunitária e espiritual.

Mazama (2009, p. 117), “é a centralidade da experiência africana para os povos africanos”.

Desse modo, a realidade é designada a partir dos próprios termos africanos contrariando a arquitetura eurocêntrica do conhecimento que formula uma série de regras para referenciar-se como universal. Em oposição, a afrocentricidade emerge como um paradigma epistemológico, conforme comentário de Valter Duarte, pois introduz um caráter “pluriperspectivista” pela possibilidade de “falar sobre a realidade de uma maneira que todos os povos dela constituintes se apresentem na perspectiva de sujeitos do processo educativo e de desenvolvimento da sociedade” (Duarte, 2018, p. 274). Com esse posicionamento epistemológico, a experiência de conhecimento acontece por meio do contexto cultural, pelo refinamento léxico, pelo compromisso com uma narrativa histórica de África que enfatiza a “conscientização”:

Só quem é conscientemente africano – que valoriza a necessidade de resistir à aniquilação cultural, política e econômica – está corretamente na área da afrocentricidade. [...]. No final, argumentamos que a consciência, e não a biologia, determina nossa abordagem dos dados (Asante, 2009, p. 103).

Nessa consciência abre-se perspectivas que ampliam nossas percepções de mundo, por exemplo, no que definimos como pessoa. Pois, acompanhando Duarte e suas análises sobre o kemético Ptah-Hotep, o indivíduo não se encontra isolado e sim em “comum-união” familiar, clânica e situados em ambientes cósmicos, culturais e sociais: “a pessoa para os povos africanos é entendida como uma unidade molecular complexa e inter-relacionada, composta por outras unidades, cuja interação mútua a define e distingue dos demais seres, igualmente complexos e inter-relacionados consigo mesmos e com as demais pessoas” (Duarte, 2022, 143). Por isso, a organização social de regime matrilinear torna-se uma

recorrência em diferentes organizações culturais do continente africano, já que como Diop expõe essa organização “é geral em África, quer na antiguidade, quer nos nossos dias, e este traço cultural não resulta de uma ignorância do papel do pai na concepção da criança” (Diop, 2014, p. 66).

Com o traço matrilinear, há uma atenção para o mulherismo africano que objetiva “criar critérios próprios das mulheres africanas para avaliar suas realidades tanto no pensamento quanto na ação” (Hudson-Wees, 2016, p. 19). Para essa avaliação teórica e prática, Katuscia Ribeiro (2019) enfatiza que o mulherismo se concentra em elevar e recuperar os parâmetros civilizacionais negro-africanos tanto do continente quanto da diáspora:

[Mulherismo] organiza e propõe perspectivas de interrelações grupais. Essas dinâmicas instrumentam a existência comunitária e colocam as mulheres como força para gerir e gestar a vida e gerir e gestar as organizações ancestrais, sociais, econômicas e políticas de um povo, assumindo o papel de matrigeradoras e matrigestoras de uma comunidade (Ribeiro, 2020, p. 38, grifos da autora).

Constituindo assim uma matripotência em que as referências se constituem em vínculos solidários pela matriz matrilinear, os quais servem de reorientação para um campo pluriversal de lutas de mulheres com “práticas sucessórias de relações de acolhimento, respeito e cumplicidade com as demais diferenças” (Ribeiro, 2020, p. 40). Isso se torna base de uma resistência antirracista e antigenocida aos corpos negros na sociedade brasileira, pois com essa matripotência “a condição de respeito, vida e autossustentabilidade, retroalimenta o poder sagrado, social e comunitário como instrumento para um Devir negro. Uma reconstrução gestada por mulheres a fim de gestar a potência e sobrevivência de um povo: O Negro” (Ribeiro, 2020, p. 40, grifos da autora).

Por tais formas, as pesquisas influenciadas pelo paradigma afrocêntrico buscam confrontar a “desagência”, ou

seja, “qualquer situação na qual o africano seja descartado como autor ou protagonista em seu próprio mundo” (Asante, 2009, p. 95). Com isso, a teia histórica flui e conecta-se à política para justamente criar resistência aos diferentes “cídios” provenientes do eurocentrismo.

A gente combinamos de não morrer

A luta eurocêntrica pela manutenção de uma ideia de filosofia carrega consigo uma relação de poder, que se envolve pelo “extermínio” das diferentes relações do “outro” com o mundo. O eurocentrismo se alimenta, pelo menos, de quatro “cídios”: genocídio, que explicitamente aniquila os corpos; etnocídio, que promove o apagamento de culturas e de religiões; epistemicídio, que deslegitima as fontes e as produções de conhecimento de determinados grupos humanos; e ecocídio, que regula a interação com as diferentes formas de vidas em prol de um desenvolvimento. Contra eles, a Filosofia Africana no Brasil tem em suas diferentes pesquisas uma produção de resistência e construção de alternativas para que as vozes das pessoas negras sejam reconhecidas epistêmica e politicamente.

Numa primeira leitura percebemos a influência de Frantz Fanon e Mbembe, simbolizada pela afirmação: “aqui se nasce em qualquer lugar, morre-se de qualquer maneira” (Fanon, 2013 p. 55). Ambos se alinham também pela condição de “devir-negro do mundo” construída por Mbembe ao denunciar o alterocídio, ou seja, a constituição de uma zona do não-ser em que o “outro não [é tratado] como *semelhante a si mesmo*, mas como objeto propriamente ameaçador, do qual é preciso se proteger, se desfazer” (Mbembe, 2018, p. 27, grifos do autor). Não constituindo, para Daniel Christian dos Santos (2022), com o desaparecimento da alteridade em si mesmo, mas “há um

conjunto originário que manipula e estrutura todo esse complexo, cuja culminância está em outra categoria: o devir-negro do mundo” (Santos, 2022, p. 200). Nesse conjunto acontece o cenário necropolítico, que cada vez mais impõe como indubitável a “fusão do capitalismo com o animismo” (Mbembe, 2017, p. 67). Uma fusão que cada vez mais normaliza “o enredo entre o trágico e o político”, fazendo da “*inversão da democracia* a questão que a nossa época continua a colocar a si mesma” (Mbembe, 2017, p. 67, grifos do autor).

Por isso que, para Eliseu Amaro Pessanha (2018), a necropolítica alinha-se ao epistemicídio para perpetuar o racismo em outras faces da morte. Uma das faces situa-se nos discursos da razão negra limitada não somente pela determinação de uma subalternidade ao “ser-negro”, mas pela regulação de um poder colonial que avalia a capacidade em reproduzir normas eurocentradas: “[pois] a África quase sempre é vista como um ‘não-lugar’; por não possuir pensamento filosófico ou mesmo por ser constituída por sociedades ágrafas” (Pessanha, 2018, p. 76) e necessita-se da presença de um colonizador para obter legitimidade. Em outras palavras, manifesta-se as dificuldades para que “a consciência negra” autodetermine-se histórico e epistemologicamente. Com isso, o panorama epistemológico encontra-se com o ontológico por se deparar com “uma sociedade de segurança”, que, para Lorena Silva Oliveira (2020), fundamenta um “Racismo de Estado” estruturado na norma biopolítica do “quem deve morrer” e centrado na exclusão social de determinados corpos. Nesse caso, o corpo negro recebe por esse Estado um arcabouço linguístico que intensifica a exclusão, o embrutecimento e a degradação. Por conseguinte, o “Estado de direito” justifica a estratégia do “encarceramento em massa”, pois ao fim “somente expressa as técnicas utilizadas pelo poder em uma sociedade de normalização, que tem historicamente um projeto de *eliminação* da população negra do seu meio” (Oliveira, 2020,

p. 121, grifo da autora). Contudo, a autora percebe atualmente que a resistência acontece “na concretude da vida, na experiência sagrada, na conexão com o chão (geográfico e espiritual) que devemos, muitas vezes, buscar as respostas para as questões que tiram nosso sono” (Oliveira, 2021, p. 24). Uma concretude presente na percepção simples de que “voltar para o nosso território é necessário, pois a sabedoria de que precisamos para viver, a filosofia que precisa fazer sentido, pode estar na singela experiência que temos com os substratos que nos constituem” (Oliveira, 2021, p. 25)

Experiências tais como uma filopoética de Edouard Glissant (2005) que Luís Carlos Ferreira dos Santos (2019) expõe sendo um “arquipélago de libertação” diante do qual se elabora um imaginário de “recusa em morrer”, ativado pela experiência da diáspora africana. Há por meio disso “uma intenção de crítica e superação da violência do racismo, pois ela traz tanto a herança da filosofia africana, da busca de ter a liberdade como horizonte do filosofar, quanto a poética *leitmotiv* da invenção” (Santos, 2019, p. 195). Indo além dos discursos da violência escravocrata, Sérgio São Bernardo (2018) interpreta o cosmograma bakongo³ para pensar uma “justiça afro-brasileira” para tematizar “a leitura de uma dinâmica normativa, que obriga comportamentos e atitudes através de códigos e símbolos ancestralizados e comunitarizados” (São Bernardo, 2018, p. 28). A partir disso, se instaura relações jurídicas não alijadas em uma linearidade ou em posições estáticas, mas em uma dinâmica orientada pela “cosmopercepção de Kalunga”, “que nos impõe uma leitura multirreferenciada do mundo e nos dá uma dimensão complexa e multilinear das leis a ela vinculada (São Bernardo, 2018, p. 79) em que a centralidade se transforma em uma

³ O cosmograma explicitado por Busenki Fu-Kiau nos expõe as quatro fases (*Kala, Tukala, Luvemba e Musoni*) das cosmologias bakongo (*dikenga*) acerca dos seres humanos e sua relação com o universo.

borda, uma fronteira, para dinamizar epistemes internas ou externa às experiências diaspóricas.

Outra proposição política diz respeito à retomada da concepção de *kilombo* oriunda da sociedade Imbagala, que para Beatriz Nascimento (2018) corresponde a uma “experiência ancestral de organização e manutenção da autonomia negra, que atravessa a barreira geotemporal e eclode nos múltiplos processos de aquilombamentos no território brasileiro” (Nascimento, 2018, p. 98). Essa eclosão acaba por influir nas organizações familiares e na herança de ritos e crenças espirituais, dessa situação que Abdias de Nascimento (2019) compreende o quilombismo como uma emancipação política da população negra, já que “os quilombolas dos séculos XV, XVI, XVII, XVIII, XIX, XX nos legaram um patrimônio de prática quilombista. Cumpre aos negros atuais manter e ampliar a cultura afro-brasileira de resistência ao genocídio e de afirmação de sua verdade” (Nascimento, 2019, p. 290). Nessa linha, Aline Cristina do Carmo (2020) articula o quilombismo com a interpretação ramoseana de *Ubuntu* para propor filosofias ancestrais africanas e “repensar práticas pedagógicas e de justiça, para além de uma concepção antropocêntrica ou dicotômica entre humanidade e natureza, ou ainda, entre homens e mulheres” (Carmo, 2020, p. 52). Também como a abertura aos nossos e às nossas ancestrais para enfim vivenciar uma “paz quilombola” atenta aos campos educacionais e de justiça, alimentando “nossos processos de resistência e re-existência até os dias atuais” (Carmo, 2020, p. 53).

Por isso, a articulação entre quilombismo e ubuntuísmo nutrem uma “recusa de morrer” na dimensão política da Filosofia Africana em pretuguês que, aproximada à dinâmica do “Ntu” dos povos bantus envolve, como destaca Bas’llele Malomallo (2018), uma “complementaridade radical entre o sagrado-ancestral, o muntu-pessoa e o universo-natureza”

(Malomallo, 2018, p. 571). Essa radicalidade proporciona uma percepção biocósmica que justamente tece as dimensões históricas e políticas abrindo espaço para a cultura.

A cultura do/no ensino

O interesse em como um território projeta perspectivas ancestrais e de re-existências se volta para qual humanidade nós desejamos. Um desejo em grande medida contrário às denominações coloniais de exotismo acerca da vivência dos outros povos. Com a criação diaspórica de África as expressões culturais tendem a se encontrar com o ensino, ou conforme Vanda Machado (2013, p. 41), no “em-sino” no “conduzir o outro ao seu *odu*, ao seu destino, aquilo que ele é”.

Nesse caminho, a filosofia iorubá torna-se uma influência importante para uma série de pesquisas no território brasileiro. Naiara Paula Eugenio (2020), por exemplo, com a concepção de estética e arte iorubá expõe como a obra de arte e até a concepção de beleza é uma instauração contínua na vivência em sociedade, pois “para entender *Ewá*, a beleza, é preciso perceber na ação [...] o bom caráter (*iwa rere*), que deve estar acompanhado da serenidade, generosidade delicada do caráter (*iwa pele*), que fazem parte dos aspectos imateriais da Estética Yorubá” (Eugenio, 2020, p. 118). Também pode ser descrito enquanto uma performance viva orientada pelo corpo, já que ele “por conter os impulsos da arte, por ser arte, é capaz de transformar e olhar o mundo esteticamente” (Eugenio, 2020, p. 119). Exibindo, ao fim, um prazer correspondente ao imaterial do próprio modo de ser em conjunto, a partir do qual utilizando das interpretações de Wole Soyinka, Rodrigo dos Santos (2020) enfatiza o corpo como manifestação da tragicidade contemporânea entre Ocidente e África conceituado num baraperspectivismo: “a ideia que se produz e que é vigente nos interstícios, na tensão,

ou, mais propriamente, no jogo, entre o pensamento mítico da tradição metafísica yorubá e o pensamento racional da tradição metafísica da filosofia ocidental” (Santos, 2020, p. 80). Outra proposta acontece em conversa com o conceito de “cosmopercepção” de Oyèrónkẹ Oyěwùmí, para Aline Matos da Rocha (2018) esse conceito permite que repensemos o estatuto do corpo generificado na lógica biopolítica em uma perspectiva da senioridade, contrariando a disseminação colonial do patriarcado em que pela ausência do “falo”, as mulheres são impossibilitadas de “fala”. Não gratuitamente é nesse “teatro (ocidental), a cor da pele, a presença ou ausência dos órgãos sexuais, são indispensáveis ao propósito de circunscrever os sujeitos de acordo com a diferença corporal, privilegiando alguns, em detrimento de outros” (Rocha, 2018, p. 44). Uma diferença recorrente pelo fato do Ocidente enfatizar uma formação pelo cognitivo e, por efeito, constituir os marcadores sociais de gênero, raça e classe como referentes às “Mulheres, povos primitivos, judeus, africanos, pobres e todas aquelas pessoas que foram qualificadas com o rótulo de ‘diferente’” (Oyěwùmí, 2021, p. 29), pois essas pessoas são corporalizadas com o instinto e pelo afeto sendo seus guias e “estando a razão longe delas. Elas são o Outro, e o Outro é um corpo” (Oyěwùmí, 2021, p. 30).

Esses elementos iorubás ressoam também em manifestações afro-brasileiras, como é o caso do “Tambor de Mina” presente em terras maranhenses. Luís Ferrara (2020) percebe nessa manifestação espiritual e cultural uma cosmoencantaria, ou seja, a maneira como cada pessoa pelo corpo comunica-se com o “encantado”, aquele situado entre o plano visível e invisível. Ou seja, “podemos entender a Encantaria como um ‘outro mundo’, repleto de seres vivos que podem transitar entre o mundo dos humanos. Esse tipo de explicação faz com que a Encantaria seja um mundo paralelo e não acima do nosso” (Ferrara, 2020, p. 167).

Apesar dessa complexidade e enorme influência na sociedade, o ensino de culturas com raízes africanas encontrou historicamente uma série de impedimentos epistêmicos. Inclusive, no Brasil desde a década de 1940 movimentos sociais negros lutaram para que as contribuições africanas fossem ensinadas em toda formação estudantil. Apenas em 2003 foi promulgada a Lei 10.639 que modificou o artigo 26-A da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, obrigando o ensino de história e cultura afro-brasileira em todo currículo da educação básica. Com a modificação na Lei poderíamos imaginar que o estudo de filósofos e filósofas africanas adentrasse mais facilmente no currículo escolar, mas ao contrário, encontramos uma série de impedimentos, principalmente pelo argumento da falta de material didático abordando essa tradição. Por isso, Renato Nogueira (2014, p. 68) propõe uma abordagem afroperspectivista dos problemas filosóficos para reconhecer “diversos territórios epistêmicos” com seus métodos e perspectivas distintos. Por consequência, a formação de docentes para ensinar história e cultura afro-brasileira e africana torna-se fundamental, pois a construção de “uma sociedade mais simétrica e multipolar passa pelo reconhecimento, pela difusão e pelo incentivo da produção filosófica africana e afrodiaspórica” (Nogueira, 2014, p. 99).

Assim, sobre o sentido do ensino na e da cultura afro-brasileira e africana, podemos destacar wanderson flor do nascimento (2020) que propõe um ensino de filosofia enquanto “reconstrução de identidade” tal “como movimento de construção de nossa imagem de si e que se relaciona com processos históricos de visibilidade ou desaparecimento de elementos agenciados politicamente” (flor do nascimento, 2020, p. 26). Uma proposta para romper com o *locus* enunciativo restrito ao território europeu, pois não apenas traz outro significado à palavra filosofia também se opõe ao etnocentrismo e ao racismo fundantes da história moderna.

Com a percepção dessa oposição, a tarefa surge para que tratemos o ensino da/na cultura africana e afro-brasileira como aquilo que nos impele em “nos colocarmos na busca de novos sentidos para as atividades superiores do pensamento, encontradas em qualquer povo humano que pondere sobre sua própria situação no mundo” (Flor do Nascimento, 2020, p. 32). Uma ponderação que requer um diálogo equânime entre as tradições e, conforme o conceito de “travessia” de Jean-Godefroy Bidima (2002, p. 12), evoca as “possibilidades históricas existentes no tecido social e as tendências e motivações subjetivas que empurram os atores [e atrizes] históricos para um outro lugar”.

Esse outro lugar emerge como um “processo histórico de visibilidade” que conforme Adilbênia Machado (2020) é preciso redigir nossas referências teóricas em uma conversa com os “saberes ancestrais femininos na filosofia africana”. Tal proposta guia-se junto à concepção de encantamento, “a escuta de si e essa escuta leva à escuta das outras pessoas, valorização e reconhecimento, compreender-se como valiosa e assim potencializar a existência de si e de todas as outras pessoas tecidas em seu viver/fazer/sentir/acontecer” (Machado, 2020, p. 24). Tudo isso com o objetivo de ser um guia entre metodologias e currículos para afirmar: a Filosofia Africana é feminina. Com tal feminilidade, Ela é “demarcada por uma indisciplina própria do nosso modo de sermos múltiplas, sagazes... da nossa liberdade de gerar, criar, aprender, ensinar, errar, recomeçar, sentir, ser, cuidar, de nossas fases traçadas junto à natureza” (Machado, 2020, p. 232). Nessa proximidade com a natureza que nosso território filosófico precisa compreender nossa fala sendo pretuguês e, talvez, perceber as vozes que nos acompanha em cada letra desenhada nos nossos papéis.

Considerações finais

A composição dessa teia possuiu três centros, que em mobilidade se comunicam e conectam as pesquisas de Filosofia Africana no Brasil. Aquelas que apareceram na dimensão histórica dialogam com a cultura e a política, do mesmo modo que a cultura ou a política faz o mesmo com as outras. Isso acontece porque não se limita a um discurso sobre o outro, mas uma troca de posições em que, por exemplo, a construção argumentativa sobre a ancestralidade não é isolada à política, mas se envolve tanto com a história quanto com a cultura. Desse modo, podemos afirmar que a experiência da Filosofia Africana em português contribui para a polissemia da própria ideia de Filosofia e, por conseguinte, daquilo que desejamos como humanidade.

No entanto, a Filosofia Africana no nosso campo universitário permanece com um grande problema, mesmo com o aumento de interesse e publicação de artigos, dissertações e teses, essas produções ainda são situadas em pequenos grupos se pormos como referência o geral das pesquisas⁴. Uma das estratégias para essa situação permanecer “controlada” é a utilização da falácia do cânone para ratificar uma visão única da filosofia que se toma exclusiva. Esse “controle” entra em circuito diante da diáspora africana, como tentamos apresentar nesse ensaio, ela reorienta a produção filosófica e podemos dizer que se aproxima daquilo que estadunidenses definem sendo *Africana philosophy*: “quero dizer a exploração da vida moderna, tal como é entendida através das condições levantadas pela realidade vivida do povo diaspórico africano” (Gordon, 2017, p. 119). A definição em si pode promover discordâncias, mas a compreensão com

⁴ Esse é um fato que pode ser visualizado no artigo de Fernando de Sá Moreira (2019), em que até 2018 dissertações ou teses versando sobre alguma temática de estudos negros ou africanos alcançou o máximo de 2% no ano de 2018 e nos anteriores quase não atingindo à 1,5%.

quem pretendemos dialogar permanece como importante. Marcos Carvalho Lopes (2022, p. 109) argumenta que “a possibilidade de diálogos Sul-Sul, em que nossa autonomia e responsabilidade intelectual sejam pressupostos, é diferente da busca por reconhecimento na tentativa de herdar e continuar uma conversa que não nos reconhecer aptos a falar”. Inclusive a consequência desse “com quem desejamos dialogar” provoca incômodos no entendimento hegemônico por expor a “impureza geográfica” do pensamento filosófico, ou conforme Joaldo Alves argumenta: “Não há sobrevoos, não há neutralidade. [...] a filosofia grega é fruto de uma *confluência cultural*” (Alves, 2022, p. 161, grifo do autor). Essa confluência se volta, por exemplo, para a “antecedência histórica da civilização egípcia em relação à grega, além disso, os keméticos possuem pioneirismo em diversas áreas do conhecimento” (Alves, 2022, p. 169).

Obviamente, aqui não está em jogo a questão da “origem”, a qual no fim é uma política exclusivista de um modelo, pois nosso sentido é pela anterioridade, há sempre algo que vem antes e possibilita nosso pensamento contemporâneo. Dessa maneira, a Filosofia Africana em pretuguês não é uma proposta, mas uma expressão da realidade nas quais as “analíticas filosóficas” se encontram na vida social da população negra. Somente na compreensão disso é que podemos apresentamos uma proposição para o fazer filosofia, o qual tem sentido, cada vez mais, pela conversa com diferentes áreas do pensamento humano. Caso contrário haverá uma reprodução de apenas formalismo e não condiciona uma modificação na geografia da aprendizagem filosófica.

Portanto, ciente desses desafios, vale ressaltar que essa apresentação breve de algumas filósofas e de alguns filósofos se deu por causa do limite do ensaio, mesmo assim destacamos um engajamento nas variadas pesquisas para uma

“retomada da iniciativa histórica” (Césaire, 2011). Uma retomada a partir de conversas com Obenga, Anta Diop, Hudson-Weems, Mbembe, Fanon, Glissant, Fu-Kiau, Oyěwùmí, Soyinka, Bidima entre outras e outros. E se a colonização impede e cria barreiras para produzir conhecimento fora dos padrões eurocêntricos, pelas frestas dessas barreiras podemos, nesse momento, responder que os filhos e as filhas de Ananse em sua teia diaspórica replica diferentes modos de falar filosoficamente “como projeto de relações para todo o encontro filosófico possível” (Dantas, 2023, p. 216).

Referências

- ALVES, Joaldo. *Quilombismo filosófico: a impureza da razão*. Aracaju: J. Andrade, 2022.
- ASANTE, Molefi Kete. “Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar”. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2009.
- BIDIMA, Jean Godefroy. De la traversée: raconter des expériences, partager le sens. *Rue Descartes*, n.36, 2002, p. 7-17.
- CARMO, Aline Cristina do. Quilombo como um conceito em movimento ou quilombismo e ubuntu. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*. V. 11. n. 2, 2020. p. 41-56.
- CÉSAIRE, Aimé. Cultura e colonização. In: SANCHES, Marcela Ribeiro. *As malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2011.
- DANTAS, Luís Thiago Freira. *Filosofia desde África: perspectivas descoloniais*. Coleção X. Rio de Janeiro: Ap’eku editora, 2023.
- DIOP, Cheik Anta. *Towards the African Renaissance: Essays in African Culture and Development, 1946-1960*. New Jersey: Red Sea Press, 2000.
- DIOP, Cheik Anta. *A unidade cultural da África negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica*. Luanda: Edições Mulemba, 2014.

DUARTE, Valter. Nota de pesquisa: sobre o resgate e a difusão da cultura africana. *Prometheus: journal of philosophy*. N. 28, setembro-novembro, 2018, p. 271-275.

DUARTE, Valter. *Ptah-hotep: O mapa filosófico da cultura clássica africana*. Tese (Doutorado Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia – UERJ. Rio de Janeiro, 2020.

EUGENIO, Naiara Paula. Estética e filosofia da arte africana: uma breve abordagem sobre os padrões estéticos que conectam África e sua diáspora. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*. V. 11. n. 2(2020), p. 112-123.

FANON, Frantz. *Condenados da Terra*. Tradução de Elenice Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2013.

FERRARA, Luís. *Ubuntu e a metafísica vodum: o pensar filosófico a toques de tambor de mina*. Belo Horizonte: Letramento edições, 2020.

flor do nascimento, wanderson. *Entre apostas e heranças: Contornos africanos e afro-brasileiros na educação e no ensino de filosofia no Brasil*. Rio de Janeiro: NEFI, 2020.

FU-KIAU, Busenki. *African cosmology of the Bântu-kôngo: principles of life and living*. Canada: Athelia Henrietta press, 2021.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. São Paulo: Jorge Zahar editora, 2020.

GORDON, Lewis. Decadência disciplinar e des(s)colonização do conhecimento. *Epistemologias do sul*, Foz do Iguaçu – PR, 1(1), 110-126, 2017.

HUDSON-WEEMS, Cleonora. *Womanist afrikana*. Filadélfia: Afrocentricity International, 2016.

LOPES, Marcos Carvalho. *Conversas com notas de rodapé: questões para a filosofia africana*. São Carlos: Pedro e João editores, 2022.

MACHADO, Adilbênia Freire. *Filosofia Africana: ancestralidade e encantamento como inspirações formativas para o ensino das africanidades*. Fortaleza: Imprece, 2019.

MACHADO, Adilbênia Freire. Saberes Ancestrais Femininos na Filosofia Africana: Poéticas de Encantamento para Metodologias e Currículos Afroreferenciados. *Tese (doutorado)* – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Fortaleza, 2020.

MALOMALLO, Bas'illelle. Epistemologia Do Ntu: Ubuntu, Bisoidade, Macumba, Batuque e 'X' Africana. In: SOUZA, Elio Ferreira de; et. al (Orgs.). *História e cultura afrodescendente*. Teresina: FUESPI, 2018, p. 561-574.

MASOLO, Dismas. Filosofia e conhecimento indígena: uma perspectiva africana. *Epistemologias do sul*. SOUSA SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

MAZAMA, Ama. Um paradigma afrocêntrico. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2009.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Editora N-1, 2018.

MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Ed. Antígona, 2014.

MOREIRA, Fernando de Sá. Estudos filosóficos sobre o negro no Brasil. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*. v. 10. n. 2(2019), p. 313-345

NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. São Paulo: Ed. Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

NASCIMENTO, Beatriz. *Quilombola e intelectual*. São Paulo: UCPA, 2018.

RIBEIRO, Katiúscia. Mulheres negras e a força matricomunitária. *Dossiê Filosofia e Macumba*. Revista Cult edição 254. Fevereiro de 2020. São Paulo: Editora Bregantini.

NOGUERA, Renato. *O ensino de filosofia e a lei 10.639*. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2014.

OLIVEIRA, Eduardo. *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Coleção X. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2021.

OLIVEIRA, Lorena Silva. *Racismo de Estado e suas vias para fazer morrer*. Coleção X. Rio de Janeiro: Ape'ku editora, 2020.

OLIVEIRA, Lorena Silva. É preciso aprender a voltar para casa. *Dossiê Pensamentos guerreiros contra a colonialidade*. Revista Cult. Edição 271. Junho de 2021. São Paulo: Editora Bregantini.

OYĚWÙMÍ, Oyeronke. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução de wanderson flor do nascimento. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2021.

RAMOSE, Mogobe. “Sobre a legitimidade e o estudo de filosofia africana”. *Revista Ensaios Filosóficos*. Rio de Janeiro, Brasil. Volume IV, outubro, 2011, p. 6-25.

ROCHA, Aline Matos. A corporal(idade) discursiva à sombra da hierarquia e do poder: uma relação entre Oyèwùmí e Foucault. *Dissertação (Mestrado)* - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2018.

SANTOS, Daniel Christian dos. *Altericídio: como a filosofia política de Achille Mbembe analisa a negação do outro*. Jundiá: Paco Editorial, 2022.

SANTOS, Luís Carlos Ferreira dos. O poder de matar e a recusa em morrer: filopoética afrodiaspórica como arquipélago de libertação. *Tese (Doutorado Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento)* - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, Salvador, 2019.

SANTOS, Rodrigo dos. *Baraperspectivismo: o trágico, relações raciais e o simbolismo de Exú*. Coleção X. Rio de Janeiro: Ape'ku editora, 2020.

SÃO BERNARDO, Augusto Sérgio de. *Kalunga e o direito: a emergência de uma justiça afro-brasileira. Tese (doutorado Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento)* – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, Salvador, 2018.

SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade: A forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago Editora; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

TOWA, Marcien. *A ideia de uma filosofia negro-africana*. Tradução de Roberto Jardim da Silva. Belo Horizonte: Ed. Nandyala, 2015.

(Submissão: 09/11/23 Aceite: 10/06/24)